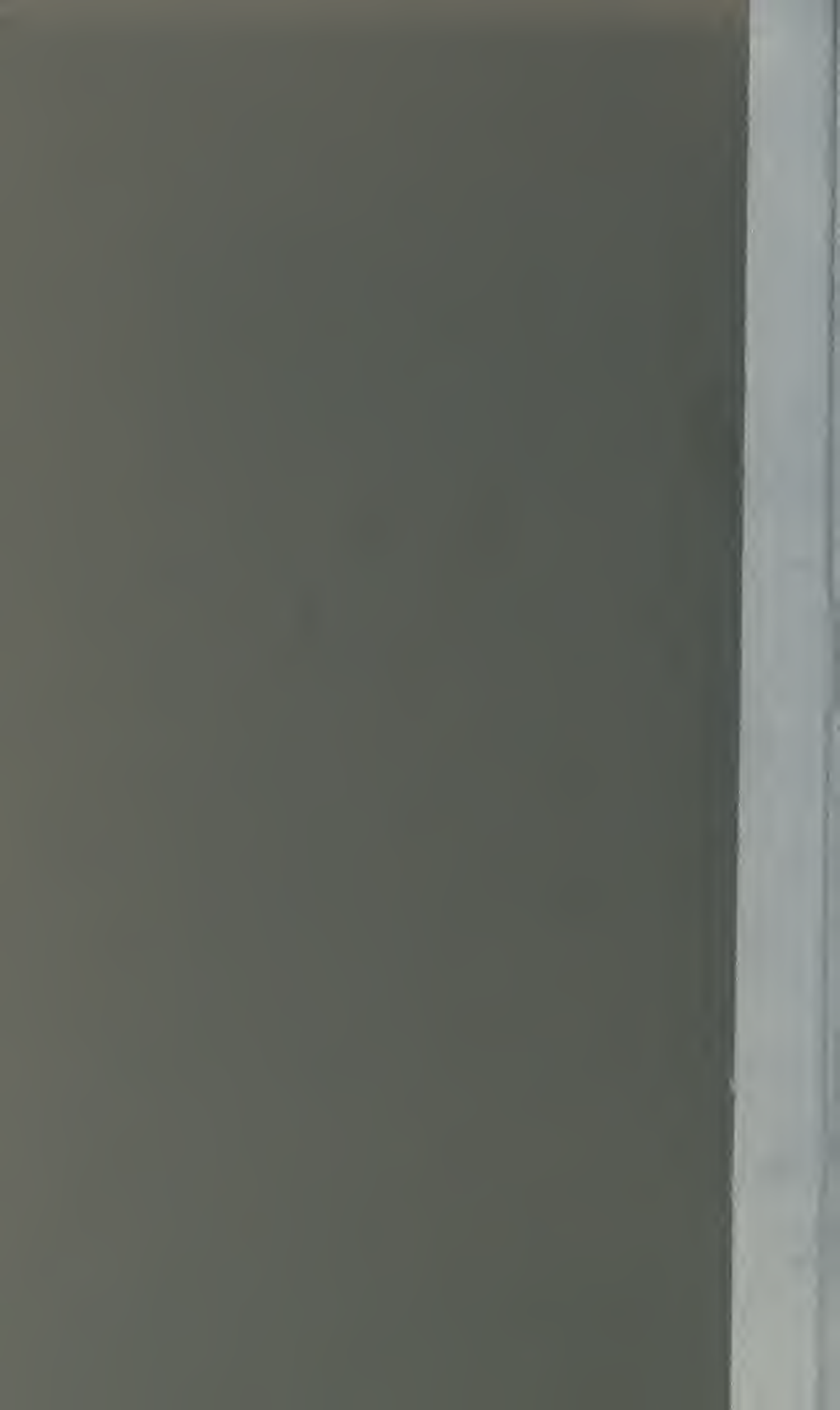


Loewnthal, Abraham
Dominicus Gundisalvi und
sein psychologiches Compendium



DOMINICUS GUNDISALVI

und

sein psychologisches Compendium.

Ein Beitrag
zur Geschichte der philosophischen Litteratur bei Arabern,
Juden und Christen.

Teil I.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

VON DER PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT

DER

ALBERTUS-UNIVERSITÄT ZU KÖNIGSBERG I. PR.

GENEHMIGT

UND

NEBST DEN ANGEFÜHRTEN THESEN

IM AUDITORIUM MAXIMUM

ÖFFENTLICH VERTEIDIGT

am 21. October 1890

von

Albert Loewenthal.

BERLIN.

Druck von H. Itzkowski, Gr. Hamburgerstr. 18-19.



DOMINICUS GUNDISALVI

und

sein psychologisches Compendium.

Ein Beitrag

zur Geschichte der philosophischen Litteratur bei Arabern, Juden und Christen.

Teil I.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

VON DER PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT

DER

ALBERTUS-UNIVERSITÄT ZU KÖNIGSBERG I. PR.

GENEHMIGT

UND

NEBST DEN ANGEFÜHRTEN THESEN

IM AUDITORIUM MAXIMUM

ÖFFENTLICH VERTEIDIGT

am 21. October 1890

von

Albert Loewenthal.

BERLIN.

Druck von H. Itzkowski, Gr. Hamburgerstr. 18-19.

Einleitung.

§ 1. Die Wanderung der philosophischen Litteratur von Griechenland nach Spanien.

Es ist eine im Leben der Völker öfters beobachtete Thatsache, dass der an urwüchsiger Kraft mächtigere Stamm, nachdem er seine Gegner überwunden hat, nun auch begehrt, ihnen auf geistigem Gebiete überlegen zu werden. Nicht zufrieden mit der politischen Suprematie will er auch auf dem Gebiete des Geistes den Vorrang vor dem unterworfenen Volke erlangen. Zuvörderst ist dazu nötig, dass man die Kultur der unterjochten Nation in sich aufnehme, um auf dieser Grundlage an dem Gebäude des Geistes weiter zu arbeiten. So haben in Rom, als Griechenland zur römischen Provinz geworden war, fast alle bedeutenden griechischen Systeme der Philosophie geblüht und Anhänger gefunden. Freilich waren die Römer nicht imstande, die griechische Weltweisheit zu überflügeln. Mit welch regem Eifer sie sich auch der Philosophie zuwandten, so vermochten sie doch nicht, irgend welchen bedeutenden philosophischen Fortschritt zu erreichen. Aber das Streben nach geistiger Ueberlegenheit bewirkte, dass in Rom die Lehren der griechischen Philosophen eine zweite Heimat fanden, und, da sie fortwährend diskutirt wurden, vor der Vergessenheit bewahrt blieben.

Eine analoge Erscheinung bietet sich im Mittelalter dar. Aus den Wüsten Arabiens hatten sich die Völker arabischer Zunge entfernt, um andere Länder zu erobern, ihre unge-

zähmte Kraft hatte Alles, was ihnen in den Weg trat, zertrümmert; aber im Laufe der Zeiten legte sich ihre leidenschaftliche Sucht nach Eroberungen, der Geist der Gesittung hielt seinen Einzug in ihre Gemüter, und sie gingen der griechischen Weisheit nach, um den ewigen Problemen der Menschheit nachzuforschen und die Völker, welche sie durch die Macht des Schwertes unterjocht hatten, auch auf dem Gebiete der Wissenschaft zu überflügeln.

Aber während die Römer durch die griechische Philosophengesandschaft in Rom, welche i. J. 156 v. Chr. die Jugend begeisterte,[1]) veranlasst wurden, sich dem Studium der griechischen Sprache zuzuwenden, in welcher die Werke, deren Kenntnis sie sich aneignen mussten, abgefasst waren, während die Herübernahme griechischer Wissenschaft bei den Römern eine unmittelbare war, lernten die Araber die Werke der griechischen Philosophen nur in arabischen Uebersetzungen kennen, welche nach dem griechischen Original oder nach früheren syrischen Uebersetzungen angefertigt waren. Nur selten gab es Araber, welche Griechisch verstanden, von Al-Kindi [2]) vermutet man, dass er einige Kenntnisse in dieser Sprache besessen habe, dem weitaus grössten Teile aber war diese Kenntnis vollkommen fremd.

Wie sehr nun auch diese Einheit des geistigen Lebens und Ausdrucks[3]) für die Entwicklung des arabischen Volkstums von Vorteil war, so lässt es sich doch nicht leugnen, dass die Werke der griechischen Philosophen, welche die Araber in ihrer Volkssprache benutzten, bei solchen mehrfachen Uebertragungen Vieles von ihrer individuellen Eigentümlichkeit verloren, durch die Uebersetzer büssten die übertragenen Werke ihren besonderen stylistischen Charakter

---

[1]) Zeller, Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. 2. Auflage. S. 195 f.

[2]) Cf. Steinschneider. Die arab. Uebersetzungen aus dem Griechischen. S. 52. Beiheft 5 zum Jahrgang VI (1889) des „Centralblatt für Bibliothekswesen“, herausgeg. von Hartwig.

[3]) Geiger, Salomo Gabirol und seine Dichtungen S. 5.

ein, auch ist es bekannt, dass die Uebersetzer „additamenta“ zu ihren Versionen hinzufügten, welche zuweilen von späteren Copisten in den Text mit aufgenommen wurden, so dass z. B. die Werke des Stagiriten und seiner bekanntesten Commentatoren in nicht wenigen Punkten von dem griechischen Original abweichen. Freilich sind nicht alle Abweichungen Zusätze. Es finden sich vielmehr auch wertvolle Varianten, welche in neuester Zeit sogar zur Herstellung eines korrekten griechischen Textes benützt wurden. [1])

Im Orient war die Wissenschaft der Araber entstanden, und von hier aus sollte das zu neuem Leben erstandene klassische Altertum eine neue Wanderung beginnen.

Die Entwickelung der Wissenschaften bei den Arabern im Orient rief auch im maurischen Spanien eine ähnliche Bewegung ins Leben. Politische Verhältnisse [2]) trugen viel dazu bei, diese Umwälzung ins Werk zu setzen. Abderrahman, der Sohn Moawijah's, war bei der Entthronung der Omajjaden durch einen glücklichen Zufall dem Blutbade entronnen, welches seine Familie aufrieb. Nach mancherlei Gefahren und Abenteuern war er in Andalusien gelandet, und hier, im Westen, fand er ein neues Reich, nachdem sein Geschlecht es im Osten verloren hatte. Er wurde unter den Einflüssen der Umgebung, welche er in Cordova fand, ein thätiger Förderer von Kultur und Wissenschaft. Seine Nachfolger, besonders Hakem II, traten in seine Fusstapfen, und so wurde die maurische Herrschaft in Spanien im 10. Jahrhundert zu einer wahrhaft glänzenden, gerade in jener Zeit, da die Bildung des christlichen Abendlandes tief darniederlag. In den grössten Städten Spaniens entstanden kostbare Bibliotheken und wissenschaftliche Hochschulen. Die Gelehrten, welche diesen Anstalten vorstanden,

---

[1]) Cf. Freudenthal, die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexander's zur Metaphysik des Aristoteles (Abhandl. der k. Akad. der Wissensch. zu Berlin 1884).

[2]) Cf. Lembke, Geschichte von Spanien S. 320 ff.

wussten den gesammten Wissensreichtum ihrer asiatischen Stammesgenossen auch in Spanien heimisch zu machen. Spanische Araber, welche zu ihrer Ausbildung in den Wissenschaften nach dem arabischen Mutterlande reisten, vermittelten den Spaniern die Kenntnis von den litterarischen Vorgängen des Orients.

Der rege wissenschaftliche Eifer, welcher damals die Geister der arabischen Völker beherrschte, teilte sich auch den spanischen Juden mit. Im Orient war das Studium der Halacha, welches bis dahin unter den Juden fast die einzige Beschäftigung gebildet hatte, um diese Zeit schon von streng wissenschaftlichen Bestrebungen begleitet, die Juden im Orient waren Uebersetzer philosophischer und medizinischer Werke und auch selbständige Schriftsteller. Diese wissenschaftlichen Erzeugnisse ihrer Stammesbrüder wurden durch das Verdienst des Abu Iussuf Chasdai ben Isaac ibn Schaprut [1]) den spanischen Juden bekannt. Unter den schützenden Fittigen dieses hervorragenden Staatsmannes wurde eine neue Epoche des Kulturlebens für das Judentum herbeigeführt; dazu kam noch, dass die spanischen Juden sich von der religiösen Autorität der babylonischen Akademie zu Sura befreiten. In Cordova gründeten sie eine neue Schule, in welcher die religiösen und rituellen Gesetze von geeigneten Lehrkräften, welche sie sich zu verschaffen gewusst hatten, erklärt und diskutirt worden. So wurde das arabische Spanien in dieser Zeit der fruchtbare Boden, welcher die Juden einer höheren Entwickelung zuführen sollte, welche für alle Zukunft von den wohlthätigsten Wirkungen für ihren Stamm begleitet war.

Gerade in dieser Zeit, als Araber und Juden in Spanien das Gebiet der Wissenschaften bearbeiteten mit einem Eifer, den man stets einer neuen Kultur zu widmen pflegt, war die abendländische christliche Weltweisheit ihrem Verfalle nahe. Sollte die darniederliegende Bildung wieder ge-

---

[1]) Grätz, Geschichte der Juden Bd. V (1860). S. 359 ff.

hoben werden, so musste man in Spanien eine Anleihe machen. Strebende Geister unter den Christen in damaliger Zeit, welche ein Auge besassen für die Schäden und Risse, welche sich am Gebäude ihrer Philosophie zeigten, wandten daher der maurischen Kultur in Spanien ihre Aufmerksamkeit zu. Die tolerante Behandlung anderer Religionsbekenntnisse von seiten der arabischen Herrscher unterstützte diese Bestrebungen, und das Augenmerk der christlichen Gelehrten der damaligen Zeit war, die Resultate, zu welchen die philosophischen Schulen in Spanien gekommen waren, in sich aufzunehmen. Am Anfange des zwölften Jahrhunderts war man bereits so weit gekommen, dass man in vollständig systematischer Weise für die Verbreitung der arabischen, philosophischen Litteratur sorgte.

---

§ 2. Die Schule von Toledo. Dominicus Gundisalvi und Johannes Hispalensis.

Es ist das grosse Verdienst des Erzbischofs Raymund[1]) von Toledo, ein förmliches Uebersetzungsbureau[2]) in dieser Stadt gegründet zu haben. Diese Einrichtung erwies sich als so förderlich, dass in kurzer Zeit von allen Orten der Christenheit her ein gewaltiger Zulauf nach Toledo entstand, wodurch dieser Ort einen nie geahnten Aufschwung in wissenschaftlicher Beziehung nahm.

Damit Raymund diesen Schritt wagen könnte, dessen

---

[1]) Raimundus von Salvitate war früher Bischof von Osma, cf. Gams, Kirchengeschichte von Spanien III[1] S. 19.

[2]) Die Litteratur über diesen Gegenstand giebt fast vollständig an Bardenhewer, Liber de causis p. 121 ff. Ferner ist zu nennen: Rose, Ptolemaeus und die Schule von Toledo (Hermes Bd. 8.) Menendez Pelayo, Historia de los heterodoxos espanoles Bd. I p. 375 ff. (Madrid 1880), Steinschneider an vielen Stellen seiner Werke, besonders in der, unter der Presse befindlichen Schrift: die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters, und Kaufmann, Göttinger Gelehrte Anzeigen 1883. I S. 531 ff.

segensvolle Wirkung ganz Europa verspüren sollte, musste erst das Bollwerk entfernt worden sein, welches diesen Studien der Christen hätte Einhalt thun können. Bis zur zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts nämlich waren die Christen in den arabischen Landen Spaniens nur geduldet, sie wohnten mit ihrem Glauben inmitten der Sieger, deren Toleranz ihnen den freien Gebrauch ihrer Geisteskräfte gestattet. Wie leicht aber konnte die tolerante Gesinnung einem glühenden Fanatismus Platz machen! Wie leichtsinnig wäre es, auf die Beständigkeit der Volksgesinnungen zu bauen! Im Jahre 1085 aber war das grosse Ereignis geschehen. Toledo war in den Besitz der Christen übergegangen. Die Christen waren nun Herren der kostbaren Bibliothek, welche sich in der dortigen Moschee befand. Jetzt war auch das letzte Hindernis gefallen, und der Wissbegierde war Thür und Thor geöffnet. Der 25. Mai d. J. 1085,[1]) an welchem König Alfonso VI seinen feierlichen Einzug in Toledo hielt, bedeutet den Anfang einer neuen Zeit für die Entwickelung der Wissenschaften, nicht nur in Spanien, sondern in ganz Europa.

Es gelang Raymund zwei wissenschaftlich tüchtige Männer an seinen Hof heranzuziehen, welche für die Uebersetzungslitteratur äusserst fruchtbar geworden sind. Es sind dies:

Dominicus Gundisalvi und Johannes Hispalensis.

Amable Jourdain [2]) citirt, was die Zeit der Uebersetzungen dieser Männer betrifft, eine Aeusserung von Antonio, Bibliotheca Hispana vetus, [3]) wonach Gundisalvi im 12. Jahrhundert gelebt hätte. Eine genauere Bestimmung des

---

[1]) Lembke a. a. O. Gams, II² S. 462. Es ist interessant, aus Gams zu ersehen, dass gerade am 25. Mai 1085 auch der Todestag Gregor's VII war.

[2]) Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote (Paris 1843) p. 107ff.

[3]) Vgl. über dieses Werk: Gams III² S. 301f.

Datums ist gegeben durch die Zeit Raymund's, in dessen Auftrage die Uebersetzungen angefertigt wurden. Raymund war Erzbischof von Toledo 1126 — 1150.[1]) Eine Uebersetzung des Johannes Hispalensis, des Genossen des Dominicus, die der Astronomie des Muhammed ben Kathir el Fargani,[2]) trägt die Jahreszahl 1134, und somit wäre die ungefähre Jahreszahl der Uebersetzungen dieses Collegium's gefunden.

Es war ein Glück für die Verbreitung der Wissenschaften, dass gerade in Toledo die Uebersetzungen angefertigt wurden. Die arabische Bibliothek dieser Stadt besass reiche Bücherschätze, und das Ansehen, in welchem die toletanische Bibliothek stand, erhielt sich durch Jahrhunderte.[3]) Die Christen setzten sich in den Besitz dieser Büchersammlung, welche sich im Gebiete der grossen Moschee befand, wie überhaupt die Moschee von Toledo bald nach der Eroberung der Stadt und gegen die Verträge vom christlichen Kultus mit Beschlag belegt und zur Kathedrale eingerichtet wurde. Es scheint, dass, wie bei den Arabern Schulen und Bibliotheken sich an das Gotteshaus anschlossen, so auch im christlichen Toledo die Thätigkeit der Uebersetzer, welche von Anfang an unter der Obhut des Erzbischofes stand, unter dem Dache der zur Kirche umgewandelten Moschee ihren Ort hatte.

In späteren Jahrhunderten entwickelte sich in Toledo eine Art Hochschule. Hier war in späterer Zeit die Lehrstätte der Nigromantie, jener Afterwissenschaft, welche sich aus dem Studium der Mathematik entwickelt hatte. Die Anregung zur Gründung dieses „allerdings nicht zur Reife

---

[1]) Cf. Gams III[1] S. 80f.

[2]) Cf. Wüstenfeld, Die Uebersetzungen arabischer Werke ins Lateinische. Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. 22 (1877) S. 26.

[3]) Cf. Rose a. a. O. S. 338, man vergleiche auch die ganze Abhandlung für die folgende Angaben.

gekommenen Embryo einer Universität"[1]) ging von Raymund aus. So ragte Toledo nicht bloss hervor „durch seine centrale Lage, durch seine weltlichen Besitzungen, durch den Umfang seines Kirchensprengels, durch den Purpur, mit dem so viele Erzbischöfe von Toledo geschmückt waren",[2]) sondern hauptsächlich durch den Ruhm, dass durch die in seiner Mitte entstandene Schule die „Lateiner" das alte Erbe der Griechen empfingen, die Astronomie des Ptolemaeus, die Philosophie des Aristoteles und seiner Commentatoren, sowie die Werke der kurz vorher in Toledo selbst, in Sevilla und Südspanien blühenden arabischen und jüdischen Gelehrten.

In dieser Zeit, in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, fand die Herübernahme des arabischen Wissens seitens der christlichen Gelehrten ohne jede Nebenabsicht statt. Es war ein ideales Streben, sein lückenhaftes Wissen zu vervollkommnen. Aber diese Erbschaft der glänzenden und reichen Kenntnisse der Naturwissenschaft und Philosophie des Altertums, welche man von den Arabern überkam, dieses Vordringen der arabischen Wissenschaft, bedrohte mit der Zeit die hergebrachten Dogmen des Christentums. Denn die antike Wissenschaft wurde auch in religiöser Hinsicht verwertet, und die Bestrebungen spitzten sich in den einen Zweck zu, das Geheimnis der Incarnation als vernunftwidrig, den Glauben der Christenheit als Thorheit darzuthun.[3])

Diese Einflüsse der antichristlichen Bildung auf die Glaubenstreue der Christen, welche mit diesen Kreisen in Berührung kamen, sind nicht zu unterschätzen, mittelbare und unmittelbare Angriffe entstehen gegen den Glauben der abendländischen Christenheit, und bald verbindet sich mit den Uebersetzungen der weitere Zweck, Handhaben zur Polemik gegen den Islam zu gewinnen, welche mit der

---

[1]) Cf. Rose a. a. O.

[2]) Gams a. a. O, III[1] S. 28.

[3]) Man vgl. Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters I Einleitung S. IIff.

Koranübersetzung des Petrus Toletanus (1143) ihren Anfang nimmt.[1])

Dass die Uebersetzungen durch das Zusammenwirken von mündlichen Dolmetschern und schriftlich stylisirenden Uebersetzern zustande kamen, hat Jourdain gezeigt. Das Verhältnis des Anteils beider Mitwirkender ist aber in verschiedenen Zeiten verschieden. Für gewöhnlich war der Verkehr in Spanien derart, dass der des Arabischen Kundige aus dieser Sprache ins Castilische übersetzte, woraus dann der lateinische Stylist ins Lateinische übertrug. In unserem Falle, bei den Uebersetzungen des Johannes und Dominicus, war das Verhältnis ein anderes. Das Verdienst des Dominicus ist wahrscheinlich nur ein nominelles. Er wird wohl den Uebersetzungen, welche in Wirklichkeit Johannes angefertigt hatte, nur seinen Namen geliehen haben. Dafür spricht Folgendes:

Von den zahlreichen Uebersetzungen dieses Collegiums tragen die Versionen von nur zwei Werken den Namen beider Männer: das aus dem Arabischen übersetzte Werk des Avicenna über die Seele, liber sextus naturalium, und die Uebersetzung des Fons vitae[2]) des Avicebron. Als selbstän-

---

[1]) Steinschneider, Polemische u. Apologetische Litteratur S. 227 f.

[2]) Ich gebe ein vollständiges Verzeichnis der Mss. des Fons vitae. 1) Seyerlen war der erste, welcher in der Bibl. Mazarine No. 510 (fol. 33—79) das Buch des Gabirol entdeckt hat. Das Ms. beginnt mit: „dividitur autem in quinque tractatus" und trägt in dem Inhaltsverzeichnis den Titel „De materia universali". Dieses aus dem Anfange des 14. Jahrhunderts stammende Ms. trägt in dem neusten Katalog der Bibl. Maz. die Nummer 3472. F. 33 findet sich Avencebrol de universo. 2) Das Ms., welches Munk entdeckte, befindet sich in Fonds St. Victor no. 32 p. 161b—228b = Bibliothèque nationale 14,700. 3) Ein Ms., über welches bisher noch nichts mitgeteilt ist, befindet sich Bibl. Royale a. f. 62; Anonymi opus inscriptum liber fontis et vitae sive tractatus de intelligentiis. (M. Pelayo o. c. I p. 398 meint fälschlich, dass Munk dieses Ms. benutzt habe.) 4) Bibl. Colombina zu Sevilla. Catalog von Galvez Z. 136—44. Diese Hs. stammt aus dem 13. Jahrh. cf. M. Pelayo ibid. 5) Bibl. Amploniana zu Erfurt Ms. fol. No. 331.

dige Uebersetzungen werden dem Dominicius zahlreiche andere zugeschrieben. Wüstenfeld nimmt nun an, dass Dominicus und Johannes zuerst gemeinschaftlich das psychologische Werk des Avicenna übersetzt hätten, dann hätte Dominicus sich in der Kenntnis der arabischen Sprache vervollkommnet, er hätte an der Philosophie Gefallen gefunden, während Johannes sich der Astrologie zugewandt hätte. Folgerichtig muss nun Wüstenfeld annehmen, dass das von beiden gemeinschaftlich übersetzte Buch die erste Uebersetzung gewesen ist, welche diese beiden Männer überhaupt angefertigt haben. Diese Behauptung ist nicht stichhaltig. Johannes wird genannt als der Uebersetzer des philosophischen Buches de differentia spiritus et animae.[1]) Ist nun die Uebersetzung dieses Buches nach der Trennung beider entstanden, so ist es nicht richtig, dass sich Joh. nach seiner Trennung von Dominicus nur mit astrologischen Werken beschäftigt habe. Hat er schon vorher übersetzt, so ist nicht zu verstehen, weswegen er, der Lateinisch verstand, sich des Dominicus bediente bei der Uebersetzung des liber VI. naturalium. Dass Johannes bereits zu der Zeit, als er angeblich zusammen mit Dominicus das liber VI. naturalium des Avicenna übersetzte, Lateinisch verstanden habe, ergiebt sich daraus, dass er selbst dieser Uebersetzung ein Widmungsschreiben an Raymund voranschickt. Nun sagt er selbst aber über das Zustandekommen der Uebersetzung in diesem Schreiben: „me singula verba vulgariter proferente et Dominico archidiacono singula in latinum convertente.“ Bardenhewer (S. 124) schliesst hieraus: „Obwohl also Johannes hier lateinisch schreibt, so muss er sich doch zu einer selbständigen Uebersetzung ins Lateinische noch nicht im Stande gefühlt haben, während Dominicus des Arabischen noch nicht hinlänglich mächtig war.“ Das Wort „vulgariter“ soll also hier bedeuten „in der Vulgärsprache (castilisch).“ Was aber hindert uns anzunehmen, dass „vulgariter“ bedeute: „gewöhnliches, nicht

---

[1]) Cf. Wüstenfeld, a. a. O. S. 33.

gewähltes Lateinisch“! Dominicus hatte dann das Amt, das Vulgärlatein in ein gewähltes zu verwandeln. Vergleicht man diesen undeutlichen — zum mindesten zweideutigen — Ausdruck mit den Worten, welche am Ende des fons vitae stehen, welche auch nicht viel deutlicher sind: Transtulit hispanus[1]) interpres lingua Johannis hunc ex arabico non absque juvante Domingo — wo hispanus sowohl den Beinamen des Johannes wiedergeben kann, als auch bezeichnen kann, dass Johannes das Fons vitae aus dem Arabischen ins Spanische übertragen habe — [2]) so wird man sich der Vermutung nicht entschlagen können, dass diese Undeutlichkeit eine beabsichtigte ist — aus welchen Gründen, darüber lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Thatsache ist, dass Johannes stets Lateinisch verstanden hat, während für Dominicus die Kenntnis des Arabischen sich nirgends nachweisen lässt.[3]) Es scheint, als ob Dominicus auf Kosten des Johannes den Ruhm eines Uebersetzers eingeheimst habe, während seine Arbeit wahrscheinlich in weiter nichts bestand, als — im besten Falle — darin, an dem lateinischen Ausdrucke des Johannes gefeilt zu haben. In der That wird man dem Lateinischen des Dominicus im Vergleiche zu dem der frühern Uebersetzer, z. B. des Hermannus Contractus, die Anerkennung nicht versagen können.[4])

Uns scheint es also — und das Ende der vorliegenden Abhandlung wird es noch deutlicher machen,— dass ebenso wie bei den Uebersetzungen des liber VI. naturalium und des Fons vitae, so auch bei den andern Uebersetzungen von arabischen Werken, welche Jourdain aufzählt, Johannes zusammen mit Dominicus gewirkt hat.

---

[1]) Bei Seyerlen, Theolog. Jahrbücher, herausgeg. von Baur u. Zeller, Bd. 15. S. 488 steht: hispanis.

[2]) Guttmann, Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol (Gött. 1889) S. 15 Anm. 2.

[3]) Erst im 13. Jahrhundert wurde den Christen die arabische Sprache geläufig. Jourdain op. c. p. 30f.

[4]) Menendez Pelayo o. c. I p. 401 Note a. E.

Bezüglich der Persönlichkeit der beiden Mitglieder dieses Uebersetzerkollegiums ist man auf das Wenige angewiesen, was in den genannten Quellen geboten wird. Johannes[1]) heisst in dem Widmungsschreiben an Raymund Joannes Avendehut Israelita philosophus, war also bei der Uebersetzung dieses Buches noch Jude, während er bei der Version des Fons vitae bereits zum Christentum übergetreten zu sein scheint, wie aus dem Nachwort zu der Uebersetzung sich ergiebt.[2]) Späteren Jahrhunderten galt er in der nigromantischen Wissenschaft als grösste Autorität, so dass bei Gelegenheit eines in Böhmen stattgehabten Erdbebens eine epistola de astronomica scientia von Joh. Toletanus, in der die Schrecknisse prophezeit waren, in Umlauf kam.[3]) Was seine wissenschaftliche Thätigkeit anbetrifft, so steht eine Monographie Steinschneider's über ihn zu erwarten.[4])

Noch weniger ist über Dominicus Gundisalvi bekannt. Das Mittelalter scheint für die Vermittler der Wissenschaften kein grosses Interesse gehabt zu haben, da es seinen Namen fast vollständig vergessen hat. Vincenz von Beauvais ist der einzige, der einmal im Speculum naturale liber II c. 6. unter dem Namen Gundissalinus seine Uebersetzung des Buches de coelo et mundo des Avicenna erwähnt.

---

[1]) Der Nachfolger Raymund's von Toledo hiess Johannes. cf. Gams III[1] S. 37. Ob dieser mit dem genannten identisch ist, ist zweifelhaft In Migne. patrologia latina T. 176 p. 1014 ist ein Brief Hugo's von St Victor an Joh. Hispalensis, archiepiscopus Toletanus abgedruckt. Unser Johannes heisst Toletanus, ebenso wie Gerhard von Cremona, wegen seines langen Aufenthaltes in Toledo. Cf. Rose a. a. O.

[2]) Als Jude wird er wohl nicht geschrieben haben: Libro perscripto sit laus et gloria Christo. Per quem finitur, quod ad ejus nomen initur. cf. Menendez Pelayo o. c. I p. 398.

[3]) Cf. Rose a. a. O. p. 343.

[4]) Steinschneider betrachtet Johannes auch als Uebersetzer des liber de causis, von welcher Ansicht ihn auch Bardenhewer nicht abgebracht hat.

Johannes Walensis, auch Gualensis[1]) genannt, ein englischer Minorit im 13. oder 14. Jahrhundert, der als Doctor der Theologie zu Oxford und Paris lehrte, bewahrt uns einige Nachrichten über Dominicus auf im Compendiloquium de vita et moribus illustrium virorum und im Florilegium seu Breviloquium de Sapientia Sanctorum. Von ihm erfahren wir, dass Dominicus auch selbständiger Schiftsteller war. Wir sind infolge der Mitteilungen von Jourdain und Menendez Pelayo, sowie durch die Berücksichtigung zahlreicher Handschriftenkataloge imstande, diese seine selbständigen Werke vollständig anzugeben. Eine Charakteristik dieser Schriften und die Würdigung des Dominicus als philosophischen Schiftstellers bleibe einem anderen Orte vorbehalten. Die Schriften sind:

1) De immortalitate animae,[2]) Ms. Paris Bibl. Nationale, Lanterne No. 16613 f. 43.
2) De processione mundi Ms. Paris Bibl. Royale, ancien fonds No. 6443 f. 95,[3]) identisch mit: Liber secundum philosophos de creatione coeli et mundi. Ms. Cambridge, Gajo — Gonville 504. No. 14.; Coxe, Oriel p. 3a. Cod. VII. No. 11. f. 184 b—189b: Gundisalvi libellus de creatione mundi. Incipit liber Gundi psalmi (sic!).
3) De divisione philosophiae. Bibl. Nation. No. 14700.[4])
4) De anima. Ein solches Buch citirt Johannes Gualensis.

[1]) Siehe Hauréau, De la philos. scolastique t. II p. 229 ff.

[2]) Jourdain o. c. p. 450.

[3]) Abgedruckt von M. Pelayo I p. 691—712.

[4]) Cf. Hauréau, La vraie source des erreurs attribueés à David de Dinan. Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres t. XXIX. 2. partie (Paris 1879) p. 319—330.

§ 3. Das Buch de anima des Gundisalvi.

Psychologische Studien der abendländischen Christen bis zur Zeit des Dominicus. Bisherige Meinungen über das „de anima“ des Dominicus.

Von Johannes Gualensis wird dieses Werk ausdrücklich als eine selbständige Schrift des Dominicus bezeichnet. Nun befindet sich unter den Uebersetzungen, welche dem Dominicus beigelegt werden, auch ein Ms. der Bibliothèque Nationale zu Paris, Lanterne No. 16613 = Sorbonne 1793. Es trägt die Ueberschrift; liber de anima ex arabico in latinum translatus a Dominico Gundisalvo, continens X capitula. Wenn die Ueberschrift auch das Werk als Uebersetzung ausgiebt, so zeigt es sich doch auf den ersten Blick, dass sie falsch ist, worüber weiter mehr. Das Ms. galt bisher als Unicum, doch fand ich in Cambridge, Bibl. Gajo — Gonville ein Duplikat, No. 504.: Gundisalvi de anima, ex dictis plurium philosophorum. Es wird sich zeigen, dass diese beiden Mss. das von Gualensis erwähnte Werk enthalten,

Welche Resultate sich aus dem Studium dieses Ms., welches mir in der Pariser Hs. vorgelegen hat, für die Geschichte der philosophischen Litteratur des Mittelalters ergeben, soll im Folgenden auseinandergesetzt werden.

Ein psychologisches Werk ist es, mit welchem wir es zu thun haben, und um dieses Werk und die Bedeutung desselben für die Geschichte der Philosophie würdigen zu können, ist es nötig, einen Blick auf die psychologischen Studien desjenigen Kreises der Philosophiebeflissenen zu werfen, für welche Dominicus seine Compilation verfasst hat, ich meine, auf das Studium der Psychologie in der abendländisch christlichen Schule. Die Philosophie, welche hier vom 9. Jahrhundert an gelehrt wurde, beschränkte sich auf eine Theodicee, welche die Kirchenphilosophen notwendig

zu apologetischen Zwecken brauchten, um die Lehren des Evangeliums zu stützen, auf eine Ethik, die ihre Materialien aus dem alten und neuen Testament und den Lehren der Gnostiker herholte, und auf eine Logik, die sich auf profane Quellen stützte, die dazu diente, das Studium der Metaphysik, dem man sich mit Vorliebe hingab, zu vertiefen. Sehr stiefmütterlich wurde dagegen das Studium der Seele behandelt. Zwar hatte Augustin, dessen Philosophie den damaligen christlichen Gelehrten bekannt war, sich in psychologische Spekulationen vertieft, er hatte verschiedene Theorieen über die Natur und das Schicksal der Seele aufgestellt, aber das damalige Zeitalter liebte es, in die Ferne zu schweifen, trotzdem das Gute so nahe lag. Wie jene Kreuzritter, so bemerkt Valois[1]) treffend, hinaus in ferne Länder zogen, um dort ritterliche Abenteuer aufzusuchen, während sich in ihrem Vaterlande ihnen ein fruchtbares Feld hierfür darbot, so ergaben sich die scholastischen Weisen dem Studium der Metaphysik, kühnen, haarspaltenden Theorieen, ohne sich im geringsten darum zu kümmern, dass ihr eigenes Inneres ihnen einen ergiebigen Boden für ihre geistige Arbeit gewährte. Zwar wissen wir von einigen psychologischen[2]) Arbeiten in dieser Zeit. Alcuin verfasste: de ratione animae, Wilhelm von Champeaux de origine animae. Aber sei es, dass auch ihre Werke voll von metaphysischen Spekulationen waren, sei es, dass ihre Philosophie keinen Anklang gefunden, ihre Werke wurden bald vergessen, und nur einige wenige Bruchstücke sind uns erhalten geblieben. So besassen sie aber nicht nur keinen inneren Antrieb zum Studium

---

[1]) Guillaume d'Auvergne — sa vie et ses ouvrages (Paris 1880) p. 273ff.

[2]) Aus welcher Zeit das Buch „Phrenophysicus" stammt, welches Johannes Sarresberiensis citirt, sowie ein Näheres über dieser Werk ist unbekannt. Cf. Metalogicus Liber IV. c. 20: Nam et Doctores Ecclesiae et post eos Claudianus et alii moderniores de anima multa scripserunt, quos, si quis non potest evolvere, vel Phrenophysicon legat, librum de anima copiosissime disputantem. Eum tamen aliis omnibus non praepono.

der Psychologie, sondern auch jenes äussere Mittel, welches auf verschiedenen Gebieten ihren Studien eine Wendung gab, kam ihnen hierbei nicht zustatten. Während nämlich die meisten anderen aristotelischen Werke teils aus arabischen teils aus griechischen Texten schon bis zum 12. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt waren, hören wir von der ersten Uebersetzung des aristotelischen περὶ ψυχῆς erst in sehr viel späterer Zeit. Selbst noch in den letzten Jahren des 12. Jahrhunderts kannte man die aristotelischen Bücher de anima nicht. Alanus ab Jnsulis, der gegen Ende des 12. Jahrhunderts lebte (cf. Bardenhewer, liber de causis S. 205.) beweist dies indirekt in der Schrift: de fide catholica contra haereticos (Migne. Patrologia latina. T. 210. p. 503.ff.) Alanus führt hier alle Autoritäten an, welche die Unkörperlichkeit der menschlichen Seele behauptet haben. Nur die Autorität des Aristoteles fehlt. Wir wissen aber auch direkt, dass erst Michael Scotus, der um 1217 in Toledo lebte, das aristotelische περὶ ψυχῆς aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt hat (cf. Barach. Bibliotheca philosophorum mediae aetatis. t. II p. 12, 15, 111.)

Das war der Zustand der christlich abendländischen Psychologie zur Zeit des Gundisalvi. Durch die Uebersetzungen zu Toledo wurden nun auch psychologische Werke, welche sich bei arabisch schreibenden Autoren vorfanden, der Christenheit bekannt. Jedoch scheint es zur damaligen Zeit sehr schwierig und kostspielig gewesen zu sein, sich die vollständigen lateinischen Uebersetzungen der Werke arabisch schreibender Autoren anzuschaffen. Vielleicht wurden auch die Jünger des philosophischen Studiums durch die grosse Ausdehnung dieser Werke vor der Lektüre abgeschreckt: aus einem dieser Gründe, vielleicht auch aus beiden, sah sich Dominicus veranlasst sein Werk zu verfassen. Denn bei näherer Betrachtung zeigt es sich, dass sein „Werk“ weiter nicht ist als: Teile arabisch geschriebener Psychologieen. Höchst selten nur rührt von ihm her die Ueberleitung von einem Punkte zum anderen, meistenteils sind

es wörtliche Excerpte aus arabischen Quellenwerken. Der Beweis hierfür soll im Folgenden erbracht werden.

Bevor wir unsere Ansicht über die Leistung des Gundisalvi mitteilen, seien die Meinungen derer erwähnt, die sich bereits mit dem Ms. beschäftigt haben.

Es ist das Verdienst Salomon Munk's in seinen Mélanges de philosophie juive et arabe p. 170. ff. auf diese Handschrift und auf die Wichtigkeit derselben aufmerksam gemacht zu haben. Zwar erwähnt schon Jourdain, (Recherches critiques etc. p. 450. Anm. 1) dieses Ms. Sorbonne 1793, aber es lag bei ihm eine Verwechslung mit Ms. Bibl. Royale No. 6443 vor, die um so erklärlicher ist, da es ihm nur auf den Prolog ankam, der in beiden Mss. fast der gleiche ist. Munk giebt a. a. O. von der Handschrift die lemmata capitum an, d. h. die am Rande des Ms. mit roter Schrift und Initialbuchstaben markirten Kapitelüberschriften. Er macht aus der „Diffinitio animae secundum Aristotelem" ein besonderes Capitel und vermutet darin ein späteres Einschiebsel, so dass bei ihm das Werk 11 Kapitel fasst, während es am Anfange des Ms. in der Ueberschrift heisst: continens X capitula. Da er in dem Ms. einige Anklänge an die Philosophie des jüdischen Philosophen Salomo ibn Gabirol (Avicebron) findet, so erklärt er das Werk als ein Produkt des Avicebron oder seiner Schule, Dominicus sei der Uebersetzer, von ihm sollen auch die am Schlusse der Abhandlung genannten Autoritäten, Boëtius, die Apostel, sowie die Verse aus dem neuen und alten Testamente herrühren. Munk konnte sich nicht in Einzelheiten betreffs dieses Werkes einlassen, und er giebt sich der Hoffnung hin: „nos indications pourront servir de guide pour des recherches ultérieures." Diese Hypothese Munk's wurde bald als baare Münze genommen. Carl Werner spricht in seiner Abhandlung: Wilhelm von Auvergne's Verhältnis zu den Platonikern des zwölften Jahrhunderts (Sitzungsberichte der k. k. Akademie der Wissenschaften zu Wien. Phil-Hist. Kl. Bd. 74, p. 158.) davon, dass

Gabirol Verfasser eines psychologischen Werkes sei, indem er sich auf Munk beruft. Denselben Irrtum findet man auch bei Ullersperger, Geschichte der Psychologie und Psychiatrik in Spanien, und bei Schmiedel, Studien zur jüd. Religionsphilosophie des Mittelalters (S. 140f.). Steinschneider benutzt die Mitteilungen Munk's, um in seiner (im Druck befindlichen) Arbeit: „Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters" p. 20. ff. auf Grundlage dieser Notizen einige die jüdische Litteratur betreffende wichtige Combinationen zu machen.

Guttmann hat in seiner Monographie: „die Philosophie des Salomon ibn Gabirol" über unser Ms. p. 12. ff. gesprochen. Er hat einige Stellen daraus excerpirt. Der Index zu seinem Buche giebt darüber nähere Auskunft. Ueber die Aufschlüsse, welche er giebt, kommen wir noch weiter zu sprechen.

Eine genaue Prüfung des Ms. hat mich zu anderen Resultaten geführt.

Die Aufklärungen Munk's dienten zunächst auch mir als Richtschnur bei der Behandlung des Ms. Ich fand jedoch bald, dass namentlich im letzten Teile der Autor vollständig auf peripatetischem Standpunkte sich befindet. Und thatsächlich entdeckte ich, als ich mich mit der Lektüre der psychologischen Werke des Avicenna beschäftigte, dass ein grosser Teil unseres Ms. ein wörtliches Excerpt aus dem sogenannten liber VI naturalium des Avicenna ist. Dieses sehr seltene Werk, welches Pavia 1486 und Venedig 1508 gedruckt worden ist, befindet sich seit kurzer Zeit unter den Schätzen der Berliner Königlichen Bibliothek, durch deren Verwaltung mir die Benutzung gestattet wurde. Es gelang mir festzustellen, dass von den Capiteln, deren Ueberschrift Munk mitgeteilt hat, die Abschnitte: Utrum anima sit immortalis, de viribus animae, und de propriis viribus hominis fast wörtlich in das Gundisalvi'sche Werk herübergenommen worden sind.

Am Ende des Werkes jedoch finden sich Stellen, die nicht peripatetischen Charakter zeigen, die also entweder

ein Geistesprodukt des Gundisalvi sind, oder aus einem anderen psychologischen Werke herübergenommen sein müssen.

Auf die Stellen des Werkes des Gundisalvi, welche sich mit dem liber VI naturalium des Avicenna berühren, sowie auf Avicenna's psychologisches Werk selbst, kommen wir noch zurück.

Es fragt sich nun, sind die ersten acht Capitel, nach dem Cataloge von Munk S. 171., sowie das Ende des Ms. eine selbständige Arbeit Gundisalvi's oder sind es auch Excerpte aus einem anderen, oder aus mehreren anderen psychologischen Werken? Wie eine spätere Vergleichung des Gundisalvi'schen Textes mit den betreffenden Stellen aus Avicenna zeigen wird, sind die herübergenommen Capitel eine wörtliche Entlehnung aus dem psychologischen Werke des Avicenna. Ist man nun nicht von vornherein berechtigt, bei einem Autor, der einen Teil seines Werkes wörtlich einem anderen entnommen hat, anzunehmen, dass er auch in den anderen Teilen seines Werkes kein selbständiges Geistesprodukt wird geliefert haben, dass er vielmehr noch andere Werke excerpirt hat?

Aber selbst von diesem Argumente abgesehen, abgesehen von dem Inhalte dessen, was in den — nach Munk's Catalog — 8 Fragen behandelt ist, abgesehen vorläufig von den philosophischen Theorieen, die darin entwickelt sind, und aus denen wir vielleicht den Autor erraten können, wird uns folgende Betrachtung zur Beantwortung unserer Frage führen.

Eine Vergleichung des Anfanges des Werkes von Gundisalvi mit dem Prolog, welchen Johannes Hispalensis seiner Uebersetzung des liber VI naturalium des Avicenna[1]) an den Erzbischof Raymund von Toledo voranschickt, zeigt, dass in beiden Stücken die ersten Hälften gleich sind.

Ich setze zur grösseren Deutlichkeit beide Stücke neben einander:

---

[1]) Der Prolog dieses Werkes ist zum ersten Male bei Jourdain o. c. p. 499 abgedruckt.

Prolog des Joh. Hispalensis

Reverendissimo Toletanae sedis archiepiscopo et Hispaniarum primati, Joannes Avendeut Israelita philosophus gratum debitae servitudinis obsequium.

Cum omnes constent ex anima et corpore, non omnes sic certi sunt de anima sicut de corpore. Quippe cum illud sensui subjaceat, ad hanc vero non nisi intellectus attingat, unde homines sensibus dediti aut animam nihil credunt aut si forte ex motu corporis eam esse conjiciunt, quid est vel qualis est plerique fide tenent, sed pauci ratione convincuntur. Indignum si quidem ut illam partem sui qua est sciens homo nesciat et id, quo intellectualis est, ratione ipse non comprehendat. Quomodo enim jam se vel Deum poterit diligere, cum id quod in se melius est convincitur ignorare. Omni etenim creaturae paene homo corpore inferior est, sed sola anima aliis antecellit, in qua sui creatoris simulacrum expressius quam caetera gerit.

Quapropter jussum vestrum, Domine, de transferendo Avicennae philosophi libro de anima effectui mancipare curas quatenus vestro munere et

Anfang des Werkes des Gundisalvi

Liber de anima a Dominico Gundisalino ab arabico in latinum translatus continens X capitula.

Cum omnes homines aeque constent ex anima et corpore, non tamen omnes certi sunt de anima sicut de corpore. Quippe cum hoc sensui subjaceat, animam non nisi solus intellectus attingat, unde homines solis sensibus dediti aut animam nihil esse credunt, aut, si aliquid forte ex motu corporis uterumque esse conjiciunt, quid sit aut quomodo se habeat, plerique fide tenent, sed paucilli ratione convincuntur. Indignum si quidem, ut illam sui partem, qua ipse sciens est homo ipse nesciat et id, quo ipse rationalis est, ipse ratione non comprehendat. Unde nec deum nec se ipsum potest cognoscere, qui id in quo est similis Deo ignorat. Cum enim multis creaturis homo sit inferior corpore, sola tamen anima rationali cunctis antecellit, in qua simulacrum sui creatoris expressum gerit (Aus Ms. Bibl. nationale, Lanterne No. 16613).

nostro labore latinus fieret certum quod hactenus extitit incognitum; sc. an sit anima et quid et qualis sit secundum essentiam et effectum, rationibus verissimis comprobatur. Hunc igitur librum vobis praecipientibus et me singula verba vulgariter proferente,[1]) et Dominico Archidiacono singula in latinum convertente, ex arabico translatum, in quo quicquid Aristoteles dixit libro suo de anima et de sensu et sensato et de intellectu et de intellecto ab autore libri scias esse collectum, Unde postquam Deo volente, hunc habueritis, in hoc illos tres plenissime vos habere non dubitetis. (Aus Ms. Bibl. Royale anc. fonds No. 6443).

Aus dieser Gegenüberstellung ergiebt sich, dass die ersten Hälften beider Stücke, der Einleitung unseres Ms. einerseits, und des Widmungsschreibens des Johannes andererseits, dieselben sind. Die Varianten sind teils ganz unwesentlich, teils vielleicht auf die Copisten zurückzuführen. Sicherlich ist diese Gleichheit kein Zufall, sondern beide Stücke stehen in einem Abhängigkeitsverhältnis zu einander. Es läge nun nahe, anzunehmen — da wir wissen, dass Dominicus in diesem seinem uns vorliegenden Werke Avicenna's liber VI naturalium benutzt hat — dass er den Prolog des Johannes zu einem Anfange für sein „de anima" verarbeitet habe. Es gab, soviel wir wissen, nur diese eine lat. Uebersetzung des Avicenna'schen Werkes, Dominicus war bei der Latinisirung — wie uns der Schluss des mitgeteilten Prolog's belehrt — beteiligt; er kannte also das übersetzte Werk, sowie den Prolog zu demselben.

Wiederum aber zeigt eine Vergleichung der zweiten Hälften dieser beiden nebeneinander gestellten Stücke, dass

---

[1]) Das scheint wohl eine ständige Phrase gewesen zu sein, um den Wert des Anteils des Dominicus nicht allzusehr herabzudrücken. Johannes hatte diese Beihilfe des Dominicus nicht nötig, da er sowohl philos. als astronomische Werke allein übersetzt hat. Cf. Rose, Ptolemaeus und die Schule von Toledo, Hermes Bd. 8.

der Abschnitt „Cum omnes“ bis zu dem Worte „gerit“ in Gundisalvi's „de anima“ der ursprünglichere von beiden ist; denn auf die Worte der ersten Hälfte: „plerique fide tenent“ — rekurrirt[1]) die zweite weiterhin mit den Worten: „non jam fide tantum sed etiam ratione convincuntur“, während im Prolog des Johannes in der zweiten Hälfte auf die erste gar nicht Rücksicht genommen ist.

Und in der That ist nicht daran zu denken, dass Dominicus den Anfang seines „de anima“ aus dem Prolog des Johannes heraus gearbeitet habe, wenn man Folgendes erwägt:

---

§ 4. Das hebräische pseudaristotelische Buch „über die Seele.“

Das Verhältnis des psychologischen Werkes des Gundisalvi zu diesem Werke.

a) der Prolog, b) die propositio thematis, c) der Inhalt.

a) Gerson[2]) ben Salomo hat im 11. Capitel seines Werkes „Schaar Haschamajim“ ganz dieselbe Vorrede, welche sich im „de anima“ des Gundisalvi findet, in hebräischer Sprache. Ich setze die deutsche Uebersetzung hierher:[3])

---

[1]) Cf. Steinschneider, die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters. S. 21.

[2]) Auf die Uebereinstimmung einiger Stellen bei Gerson mit unserem Ms. hat schon Munk aufmerksam gemacht, aber er hat die Einleitung zu wenig berücksichtigt. Guttmann lässt sich in eine detaillirte Vergleichung gar nicht ein. Steinschneider verfolgt sehr genau alle Vergleichungspunkte. G. b. S. lebte gegen Ende des 13. Jahrhunderts.

[3]) Schaar Haschamajim ed. Venedig p. 56 col 4. Vgl. meine Abhandlung im „Magazin für die Wissenschaft des Judenthums“, herausgegeben von Dr. A. Berliner und Dr. D. Hoffmann 1890. 3. Heft. In dem daselbst in der hebr. Beilage „Ozar tob“ mitgeteilten Texte des Gerson b. Salomo [ליקוטים מס׳ הנפש] bedeutet: K. = Ms. Kaufmann, M. = Ms. München, O. = Ms. Oxford. In der genannten Abhandlung ist gezeigt, dass die jüdische Litteratur in der That ein aristotelisches Werk über die Seele kannte, bevor noch des Aristoteles περὶ ψυχῆς übersetzt war.

„Aristoteles schreibt am Anfange des Buches von der Seele: Alle Menschen bestehen in gleicher Weise aus Seele und Körper; dennoch aber kennen nicht alle in gleichem Masse das Wesen der Seele, wie das des Körpers. Kein Wunder auch! Denn der Körper ist das Objekt sinnlicher Wahrnehmung, während das Wesen der Seele allein durch den Verstand erfasst werden kann. Infolgedessen glauben viele welche nur Sinnesobjekte wahrzunehmen imstande sind, nicht an die Existenz der Seele, oder sie wissen allenfalls, dass sie alle Teile des Körpers erfülle, da sie ihm Bewegung verleiht, aber ihr Wesen und die Gründe ihres Daseins wissen sie nur durch Ueberlieferung, nur wenige haben sich zu dieser Kenntnis durch eigene Verstandesarbeit emporgeschwungen. Aber es ist ungebührlich und ungehörig, dass man den Teil seines Selbst, durch welchen man Gott erkennt, nicht erfasst. Denn in diesem Teile unseres Selbst sind wir Gott ähnlich, und geht einem die Kenntnis dessen ab, worin man Gott ähnlich ist, so ist man auch nicht imstande, die Gottheit zu erkennen. Obgleich nämlich die organischen Kräfte des menschlichen Körpers geringer sind als die vieler Tiere, so steht doch der Mensch durch seine vernunftbegabte Seele allen voran." Auf diese Worte Gerson's folgt eine propositio thematis.

Lassen wir vorläufig die Anfangsworte dieses Stückes, welche Aristoteles als den Autor der hier geäusserten Ansichten bezeichnen, bei seite, da sie später erklärt werden sollen, so zeigt es sich, dass Gerson wörtlich die erste Hälfte mit Dominicus und Johannes gemeinsam hat, ferner, dass er mit Dominicus in der propositio thematis übereinstimmt, denn thatsächlich sind die Paragraphen, in welche Dominicus sein Buch einteilt, identisch mit denen des Gerson ben Salomo, wie später gezeigt werden soll.

Wie erklärt sich nun dieser auffallende Umstand?

In zwei lateinischen und einem hebräischen Werke finden wir denselben Anfang! Offenbar steht Gerson zu Dominicus, mit welchem er den Anfang und die propositio

thematis gemeinsam hat, in einer näheren Beziehung, als zu Johannes, dessen Prolog allein sich bei Gerson als Anfang des von ihm excerpirten, angeblich aristotelisch-psychologischen Werkes, findet.

Das Nächstliegende würde sein, dass Gerson eine hebräische Uebersetzung oder Paraphrase des Werkes des Dominicus kannte. Gerson selbst besass wohl nicht so ausgebreitete Kenntnis des Lateinischen, dass er das lateinische Werk des Dominicus hätte benutzen können.[1]) Wenigstens sind von sonstigen lateinischen Werken, die er kennt hebräische Uebersetzungen nachgewiesen. Wie käme aber dann Gerson dazu, Aristoteles als Verfasser zu nennen? Aber auch abgesehen von dieser Schwierigkeit, müsste man sihon in dieser Zeit, also um 1250, eine Uebersetzung eines lateinischen Buches ins Hebräische annehmen. Sonst aber erscheinen lateinische Schriften[2]) (Originale oder aus dem Arabischen übersetzt) in hebräischer Uebersetzung erst gegen Ende des 13. Jahrhunderts. Eine einzige Ausnahme bilden die von Berachja schon 1260 übersetzten Fragen Adelard von Bath's. Ein einziger Uebersetzer, ein Anonymus, wirkte bereits 1197—99,[3]) aber seine Thätigkeit erstreckte sich nur auf die Uebersetzung medizinischer und mathematischer lateinischer Schriften. Ausserdem fehlt bei Gerson die Uebersetzung der lateinischen Worte in dem „de anima“ des Gundisalvi von „Quapropter“ bis „comprehendant.“ Ist dies auch an sich nicht auffallend, weil Gerson als Compilator nur das, was er für sich benutzen konnte, aufzunehmen, und die hebräische Version keine wörtliche zu sein brauchte, sondern eine Paraphrase sein konnte, so müsste man, da in jenen, bei Gerson fehlenden Worten: „Quapropter“ etc. — „in arcanis graecae et hebraicae linguae“ steht — welche Worte allerdings vorläufig noch unverständlich sind — eine Rückübersetzung ins Hebräische

[1]) Vgl. meine Bemerkung im Magazin a. a. O.

[2]) Steinschneider, die hebr. Ueberss. des Mittelalters. S. 713. [St.]

[3]) ibid.

annehmen, einen Umstand, welchen der letztere Uebersetzer ins Hebräische doch sicher nicht würde unerörtert gelassen haben. Angesichts dieser vielfachen Schwierigkeiten muss wohl diese Vermutung Steinschneider's[1]) zu Falle kommen.

Eine hebräische Uebersetzung des Gundisalvi'schen Buches wird es also schwerlich gegeben haben. Wie aber erklärt sich sonst die auffallende Uebereinstimmung zwischen den Excerpten Gerson's und dem „de anima" des Dominicus Gundisalvi?

Nehmen wir an, dass ein Buch über die Seele vorhanden gewesen sei, dessen Anfang derselbe ist, den wir bei Gerson und in den beiden ersten Hälften der oben nebeneinandergestellten Stücke finden, dass ferner in diesem Buche auf den besagten Anfang der Catalog der Fragen gefolgt sei, vielleicht mit derselben Ueberleitung, welche Gerson hat, nämlich: „deswegen muss man über folgende Gegenstände Untersuchungen anstellen" [ועל כן יש להקור], so heben sich alle Schwierigkeiten.

Es müsste sodann für die hebräische und lateinische Quelle — d. h. für die Excerpte des Gerson und für das „de anima" des Gundisalvi — ein Archetyp vorgelegen haben. Wenn aber eine hebräische und lateinische Quelle ein gemeinsames Archetyp haben, so kann dieses, nach dem, was wir oben über die Zeit der Uebersetzungen beigebracht haben, nur ein arabisches gewesen sein. Die Uebersetzung arabisch-wissensschaftlicher Werke nämlich ins Hebräische finden wir bereits 1199[2]), so dass Gerson die Uebersetzung sehr wohl hat benutzen können.

Bei dieser Annahme lässt sich Alles erklären. Also: Ein arabisches Werk über die Seele war vorhanden. Wir beachten jetzt bloss den Anfang dieses Werkes. Dieser enthielt:

a) den Gedankengang, den wir bereits drei Mal gefunden haben.

---

[1]) ibid. p. 23.

[2]) Cf. St. S. 713.

b) den Catalog der Fragen. Dann war der Sachverhalt folgender:

Das arabische Buch war — wann und von wem, sei vorläufig unerörtet — ins Lateinische übersetzt worden. Johannes Hispalensis, welcher Arabisch verstand, kannte dieses Buch — entweder den arabischen Text oder die lateinische Uebersetzung — und er nahm den Gedankengang, den er am Anfange dieses Buches fand, herüber in seinen Prolog zu der von ihm angefertigten Uebersetzung des liber sextus naturalium des Avicenna. Auch Dominicus hatte dieses Buch über die Seele gelesen, und zwar in der lateinischen Uebersetzung, denn er selbst verstand kein Arabisch, und es imponirte ihm derart, dass er sowohl den Anfang, als auch den Catalog der Fragen — vielleicht auch noch mehr — mit in sein Buch über die Seele herübernahm. Dominicus sagt selbst in der oben mitgeteilten Einleitung, dass er aus fremden Quellen geschöpft habe — dass diese Quellen arabische waren, sagt Dominicus nicht, die Ueberschrift enthält zwar die Worte: „ex arabico translatus“ aber der Ueberschrift, ist, wie noch gezeigt werden wird, kein Glauben zu schenken.[1]) — Aber nicht bloss das, was Dominicus als aus fremden Quellen herrührend bezeichnet, nämlich das, was auf die Einleitung folgt, sondern die Einleitung selbst ist einer fremden Quelle entnommen.

Offenbar ist nun dieses hypothetische Buch über die Seele dem Johannes schon bekannt gewesen, — entweder arabisch oder lateinisch — bevor er das liber sextus naturalium übersetzte, da er den Prolog für letzteres aus der Einleitung des ersteren entnahm.

Von dem besagten arabischen Werke muss es nun auch eine hebräische Uebersetzung gegeben haben, die Gerson entweder excerpirte oder vollständig in sein Buch herübernahm.

Trotzdem, wie oben bemerkt, der Ueberschrift kein

---

[1]) Cf. Guttmann. S. 14. Anm. 1. Anfang.

Glauben zu schenken ist, weil sie besagt, dass das Ms. eine Uebersetzung des Gundisalvi aus dem Arabischen ist, während doch bereits feststeht, dass es nur eine Compilation ist,[1]) so ist doch soviel gewiss, dass das andere Werk, ausser dem lib VI nat., welches Dominicus excerpirt hat, ebenfalls arabisch geschrieben war, da bereits für den einen Bestandteil eine arabische Quelle, nämlich Avicenna nachgewiesen ist. Gerade nach den Früchten arabischer Weisheit trug die damalige Welt ein glühendes Verlangen. Charakteristisch genug ist hierfür, was von Adelard von Bath, einem Zeitgenossen des Gundisalvi und Johannes, dessen wissenschaftliche Thätigkeit in die Jahre 1120 — 1130 fällt, und der gleich jenen sich die Vermittlung arabischer Weisheit an „die Lateiner" zur Aufgabe machte, erzählt wird. Es sei soweit gekommen, dass, wenn man seinen Zeitgenossen eine selbst gefundene Wahrheit mitteilen wollte, man genötigt sei, diese „an einen hohen Baum zu hängen,"[2]) d. h. einem arabischen Autor zu vindiciren.[3])

b) Wenden wir nun der Betrachtung des Cataloges der Fragen unsre Aufmerksamkeit zu.

Unbestritten ist eine Beziehung zwischen dem von Gerson ben Salomo excerpirten und dem von Dominicus benützten Werke vorhanden. Nun finden sich bei Gerson am Ende der Einleitung folgende Worte:[4]) „diese zehn Untersuchungen stehen voran" u. s. w.

Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, dass auch Dominicus' Werk in 10 Fragen eingeteilt ist, denn sein Catalog enthält dieselben Fragen wie der des Gerson. Freilich sind die einzelnen Fragen weder im Index des Ger-

---

[1]) Das sagt Gundis, erstens selbst und zweitens ist als Quelle des letzten Teiles Avicenna nachgewiesen.

[2]) Nach einem charakteristischen talmudischen Ausdruck, cf. Levy, Neuhebr. Wörterbuch s. v. אילן.

[3]) Jourdain a. a. O. S. 274, cf. Johannes Sarresberiensis, Metalogicus, gegen Ende.

[4]) Cf. ליקוטים מס׳ הנפש S. 2. Zeile 4 v. o.

son noch in der Aufzählung des Gundisalvi gezählt. Die Ueberschrift des letzteren Werkes sagt zwar ausdrücklich: continens X capitula. Aber es ist schon gezeigt worden, wie wenig man solchen, offenbar vom Abschreiber erst gefertigten Ueberschriften trauen darf. Die Einzeichnungen der einzelnen Capitel im Laufe des Textes des lat. Ms. sind ebenfalls ganz willkürlich. Der Abschreiber hat offenbar, wo er in seinem Archetyp einen Absatz fand, eine Capitelüberschrift selbständig fabrizirt. Munk hat sich p. 170. hierdurch irre leiten lassen, und daher ist seine Capitelzählung unbrauchbar. Andrerseits ist auch der Catalog der Fragen bei Gerson nicht vollständig. Denn zählt man die einzelnen Fragen seines Cataloges, so beträgt ihre Gesammtzahl nur 9. Die Encyklopädie Gerson's hatte das Schicksal, oft Zusätze oder Streichungen zu erfahren, und wir sind daher genötigt, aus den beiden Catalogen, dem lateinischen und hebräischen, den ursprünglich richtigen herzustellen.

Ich gebe hier nur das Resultat mehrerer langwieriger Untersuchungen, so wie es mir das richtige zu sein scheint. Die Berechtigung der von mir angegebenen Verteilung der Fragen soll in einer Vorbemerkung zur Edition des Ms. des Gundisalvi bewiesen werden.

1) ob die Seele ist. Frage nach der Existenz.
2) was die Seele ist. Definition.
3) ob sie geschaffen ist. Frage nach der Qualität.
4) ob eine oder viele. Frage nach der Quantität.
5) wann sind die Seelen geschaffen. Frage nach der Zeit.
6) woraus sind sie geschaffen. Frage nach den Bestandteilen. a) gegen den Traduzianismus.
7) b) Nachweisung der Bestandteile. Beweise für das Bestehen der Seele aus Materie und Form.
8) Ueber Unsterblichkeit
9) Ueber die Kräfte der animalischen und rationalen Seele.

10) Welche Kräfte behält die Seele nach dem Tode?[1])

c) die Betrachtung der Anfänge beider Werke, des handschriftlichen „de anima" des Gundisalvi und des angeblichen Buches von der Seele des „Aristoteles," welches Gerson benutzt hat, hat uns somit zu einem wichtigen Funde geführt. Sie hat uns die Existenz eines arabisch-psychologischen Werkes in 10 Capiteln wahrscheinlich gemacht.

Die Betrachtung des Inhaltes, — zunächst der sieben ersten Fragen in der Compilation des Gundisalvi — und die Betrachtung des pseudaristotelischen Werkes über die Seele bei Gerson wird uns zu einem neuen Resultate führen.

Der hebräische Text nämlich stimmt im Grossen und Ganzen mit dem Lateinischen des Gundisalvi überein. Das Lateinische ist zwar öfters ausführlicher, aber die Zusätze sind ganz unwesentlich, sie sind meistenteils nur breite Ausführungen der Gedanken, die auch im Hebräischen enthalten sind. Eine spätere genaue Betrachtung des handschriftlichen Schaar Haschamajim wird das Verwandtschaftsverhältnis in ein helleres Licht setzen.

---

[1]) Man könnte vermuten, dass die Zehnzahl der Kategorien die Veranlassung zur Einteilung des Buches in 10 Capitel gegeben hat, und dass der Autor die Seele nach den 10 verschiedenen Gesichtspunkten betrachte, nach welchen auch Raymund Lull (Histoire Litt. de la France Bd. 23, p. 211) sein Werk über die Seele eingeteilt hat. Aber es lassen sich beim besten Willen keine Beziehungen zwischen den Einteilungspunkten des Gundis und den 10 aristot. Kategorieen herausfinden. Vielmehr scheint die Zehnzahl die allgemein kanonische Zahl im M.-A. gewesen zu sein. Bachja ibn Pakuda, Mose di Leon und andere Autoren bei Juden und Christen teilen ihre Werke in 10 Capitel. Zeller, (Philos. der Griechen II[1] S. 266) meint: Möglich, dass der Vorgang der Pythagoräer und die von ihnen auch zu den Platonikern übergegangene Liebhaberei für die Zehnzahl — selbst Aristoteles zuerst veranlasste, für seine Kategorieen nach dieser Rundzahl zu suchen" Nur die Zehnzahl für die Kategorieen steht bei Aristoteles fest, die verschiedenen Gesichtspunkte dagegen differiren in der Topik und den späteren Aufzählungen (z. B. Anal. post. I. 22).

Soviel aber lässt sich jetzt schon feststellen: Eine Betrachtung der philosophischen Theorieen, welche in diesen sieben Capiteln auftreten, wird erkennen lassen, dass der Verfasser des arabischen Archetyps Neuplatoniker gewesen ist; sie wird uns noch mehr erkennen lassen: dass der Verfasser mit der Philosophie des Salomo ibn Gabirol sehr vertraut gewesen sein muss.

Wir gehen zum Zwecke dieses Nachweises und der Analysirung der Schrift die Einleitung und die sieben Capitel der Reihe nach durch.

Die Einleitung stellt die Psychologie als Grundwissenschaft der Philosophie hin; man kann nichts in der Welt richtig erkennen, wenn man nicht das, wodurch Alles erkannt wird, die Seele, kennt. Diese Ansicht ist schon im Anfange des Mekor Chajim von Gabirol ausgesprochen. Allein diese Ansicht ist nicht ausschlaggebend dafür, dass der Verfasser des Buches über die Seele die Philosophie Gabirol's gekannt habe, da sie Gemeingut der arabischen Spekulation ist.[1])

Auch die erste Frage, ob es eine Seele überhaupt gebe, ist hierfür nicht massgebend. Die hebräische und lateinische Quelle setzen beide auseinander, dass die Erörterung dieses Punktes überflüssig wäre, wenn es nicht Leute gäbe, die nur die konkreten Dinge als wirklich vorhanden betrachten. Der Beweis für die Existenz der Seele wird dann in folgender Weise geführt: Es giebt Körper, die sich frei bewegen und fühlen. Diese Eigenschaft können sie nicht von seiten ihrer Körperlichkeit besitzen, denn:

1) giebt es Körper, wie Pflanzen und Steine, die die besagte Fähigkeit nicht besitzen,

2) müssten bei dieser Annahme die Körper das Princip der Bewegung besitzen. Ein Princip aber kann nie zum Stillstande kommen, ebensowenig, wie die Be-

---

[1]) Honein b. Ishak I 13 n. 3. St. S. 352 A. 676. ראוי לאדם שיתחיל בידיעת נפשו קודם שיעלה בידיעת זולתו, und sonst sehr oft. Cf. Kaufmann, Attributenlehre p. 390 n. 156.

wegung der vier Elemente jemals aufhören kann. Der Augenschein aber lehrt, dass die Körper zuweilen ruhen. Es muss also etwas vorhanden sein, was dem Körper Bewegung verleiht. Der Name dieses „Etwas“ ist gleichgültig: nennen wir dasselbe „Seele“!

Es folgt nun die Auseinandersetzung über die Art der Bewegung. Es giebt vier Arten von Bewegungen oder Veränderungen. Diese werden ausführlich erörtert. Das Ergebnis ist, dass die örtliche Bewegung von der Seele stammt. Die Seele selbst aber wird nicht im Raume bewegt, sie besitzt eine von den Körpern vollkommen verschiedene Bewegung. Auch hier könnte man Parallelen zu Gabirol finden. Vergleiche Guttmann. o. c. S. 121, wo von der Seele die einfache, von der Bewegung der Körper verschiedene Bewegung ausgesagt wird. S. 119 oben lehrt, dass die örtliche Bewegung aus der Seele stamme. Aber auch das ist nicht charakteristisch genug.

Die zweite Frage erörtert die Definition der Seele nach Pythagoras, Plato und Aristoteles. Diese Definition findet sich in dem Werke Gerson's nur in den Handschriften, worüber unten mehr.

Das dritte Capitel behandelt die Frage, ob die Seele geschaffen ist, oder nicht. Es ist die Frage über das „quale“ der Seele, nachdem die Frage „num“ und „quid“ vorangegangen sind. Die Definitionen der Seele haben gezeigt, dass die Seele eine Substanz ist. Wie jede Substanz, muss auch die Seele einen Anfang haben, oder seit ewig bestehen. Bei der Annahme des Letzteren muss sie der Gottheit gleich sein, es würde sodann ein gefährlicher Dualismus entstehen, der sicher falsch ist. Vielmehr muss die Seele geschaffen sein. Denn jedes Ding, welches nicht den höchsten Grad seiner Vollkommenheit erreicht hat, stammt von einem anderen her, das vollkommen ist. Die Seele aber vervollkommnet sich immer mehr. Sie muss also von einem vollkommeneren Wesen, als sie selbst ist, abstammen.

Es ist nicht schwer, hierin die neuplatonische und direkt

Gabirol's Theorie von der Stufenfolge der Wesenheiten zu erkennen, die er durch das Bild von der Traube symbolisirt.[1])

Die hebräische Quelle verrät hier den neuplatonischen Charakter durch die Worte:

וכל דבר שאיננו בתכלית שלמותו יבא ויאצל מדבר שהוא בתכלית שלמותו

Das Wort אצל für Emanation ist in der hebräisch-philosophischen Terminologie des Neuplatonismus technisch geworden.

Im 4. Capitel wird die Quantität der Seele erörtert. Der Autor neigt der Ansicht zu, dass es viele Seelen gebe. Es ist dies der Streitpunkt zwischen Peripatetikern und Neuplatonikern. Die Jünger des Aristoteles sind der Ansicht, dass es nur eine Seele gebe. diese verleihe den Pflanzen das Wachstum, den Tieren Gefühl und Bewegung, den Menschen Vernunft und Einsicht. Die Menschenseele sei ja auch imstande, drei verschiedene Wirkungen hervorzubringen. Die Menschenseele bewirke, dass am menschlichen Körper die Knochen, das Haar und die Nägel wachsen, sie verleihe dem Körper die Kraft der Bewegung und des Gefühls, und gäbe ihm endlich auch die Fähigkeit des Erkennens. Unser Ms. wendet sich gegen diese Ansicht. Es gäbe vielmehr drei verschiedene Seelen. Denn die Pflanzen besässen nur die Kraft des Wachstums, die Tiere nur die vegetabilische und sensibile Fähigkeit, dagegen fehle ihnen die rationale Seele. Mithin müsse jede Seele eine besondere Spezies sein.

Weiterhin wird die Ansicht verteidigt, dass es nicht nur eine Seele für das Menschengeschlecht gebe, sondern dass jeder Mensch über eine besondere Seele verfüge. Denn würden alle Menschen nur von einer Seele belebt werden, so müsste der eine Mensch dasselbe wissen, was der andere weiss, es müssten alle entweder Thoren oder Weise sein.

Stehe es nun fest, dass jeder Mensch schon eine be-

---

[1]) Cf. Dukes, Litteraturblatt des Orients 1851, S. 386. 1848, S. 403 u. 795. Moses ibn Esra S. 82. Jellinek, Moses b. Schemtob di Leon und sein Verhältnis zum Sohar S. 24 Anm. 29. Zunz, Synagogale Poesie S. 485. S. Sachs Carmina sancta S. 147.

sondere Seele habe, so ergäbe sich auch daraus die Richtigkeit des ersten Punktes, nämlich, dass jede Gattung eine besondere Seelenspezies besitze. Es seien also 3 Seelenarten verhanden:

Die vegetabilische, animalische und rationale Seele.—

Wir haben bei der Widerlegung der Ansichten von der Einheit aller Seelen und vom Monopsychismus des Menschengeschlechtes nur die Ansichten des Autors referirt, die freilich nur schwache Momente gegen die seiner eigenen Meinung entgegenstehenden Ansichten enthalten. Mit Leichtigkeit lassen sich auch in diesen Erörterungen die Ansichten Gabirol's wiedererkennen, die freilich für irgend eine Beziehung unseres Ms. zur Philosophie des Salomo ibn Gabirol wiederum nicht ausschlaggebend sind, da auch sie Gemeingut der neuplatonischen Philosophie sind. Wir halten aber die Heranziehung von Parallelen für nötig, um zu zeigen, dass keine der im Buche über die Seele enthaltenen Meinungen in irgend welchem Gegensatz zur Philosophie Gabirol's steht.

Im dritten Traktat des Mekor Chajim äussert der Autor (Guttmann. S. 155): „Die Gesammtheit der Wirkungen der Seelen lässt sich nicht auf eine Substanz zurückführen, erstens, weil diese Wirkungen unter sich verschieden sind, und zweitens, weil es sonst unbegreiflich wäre, warum die Pflanze nur auf das Wachstum beschränkt ist, während bei dem Tiere noch die Ortsbewegung und die Sinneswahrnehmung und bei dem Menschen auch noch das Denken und Erkennen hinzukommen."

Wir haben hier inhaltlich dieselbe Erörterung, die wir in der lateinischen und hebräischen Quelle gefunden haben.

Das fünfte Capitel unseres Ms. behandelt die Frage nach der Zeit der Seelenschöpfung. Es fragt sich nämlich: Sind alle Seelen bei der Erschaffung der Welt mitgeschaffen worden, oder werden sie täglich neu erschaffen?

Die erstere Ansicht ist nicht haltbar, denn in diesem Falle wäre die Seele solange ohne Zweck, bis sie von einem für sie bestimmten Körper aufgenommen wird. Dies wider-

spricht aber dem Grundsatz, dass es in der Natur nichts Zweckloses giebt. Vielmehr werden die Seelen täglich neu geschaffen; jedoch nicht in der Zeit. Denn die Zeit ist ein Accidens, welches von der Bewegung der Sphäre abhängt. Mit der Schöpfung in der Zeit ist daher notwendig eine Art von Bewegung verbunden; die Seele aber besitzt, wie im ersten Capitel erörtert wurde, keine Bewegung. Mithin kann sie nicht in der Zeit geschaffen sein.

An dieses Thema schliesst sich die Behandlung der Frage, wer der Schöpfer der Seele sei. Der „primus factor," also Gott, kann es nicht sein, denn seine Schöpfung war bereits vollendet, als er das grosse „Werde" aussprach. Die Engel sind vielmehr die Vermittler der Seelenschöpfung. Man vergleiche hiermit Guttmann S. 159, wo die Theorie von der Vermittlung zwischen dem ersten Schöpfer und der Substanz, welche die Kategorieen trägt, auseinandergesetzt wird.

Das sechste Capitel hängt mit dem siebenten eng zusammen; beide behandeln die Frage nach dem Grundstoffe der Seele. Das sechste Capitel weist den Traduzianismus als unhaltbar zurück. Das siebente Capitel zeigt, dass die Seele, wie alle Substanzen, aus Materie und Form besteht, nur ist hier Materie und Form subtiler als bei den Körpern. Hier ist die Beziehung zur Philosophie Gabirol's ganz unverkennbar. Das ist die Idee, welche Gabirol mit einer Consequenz, die an sich schon eine gewisse Originalität des Denkens erkennen lässt, stets durchführt.[1]) In einer sehr ausführlichen, zuweilen ans Schwülstige streifenden Ausein-

---

[1]) Trotzdem der Grundgedanke dieser Theorie sich schon im Plotin findet, wird er doch erst durch Gabirol dem Mittelalter in dieser Form bekannt geworden sein. Ausdrücklich bezeugt dies Th. v. Aquino; (Quaestiones disputatae. Cf. de anima art, 4:) „Quidam dicunt quod anima et omnino omnis substantia praeter Deum est composita ex materia et forma. Cujus quidem positionis primus auctor invenitur Avicebron, auctor libri Fontis vitae."

andersetzung wird diese Theorie in unserem „de anima" bewiesen, und sie ist die einzige, die in dieser Form und Durchführung nicht als Gemeingut der arabischen Spekulation aufgefasst werden kann. Zwar finden wir diese Auseinandersetzung nur in der lateinischen Quelle, in der hebräischen fehlt sie, aber sie ist von Gerson ausgelassen worden aus Gründen, die bei der näheren Untersuchung des Verhältnisses von Gerson zu der lateinischen Quelle, angegeben werden sollen.

Der Zweck dieser Parallelen zwischen dem Mekor Chajim und unserem Ms., die sich in Bezug auf Einzelheiten[1]) noch bedeutend vermehren lassen, und welche bei der Edition des Ms. noch angegeben werden sollen, war, zu zeigen, dass die in dem lat. Ms. enthaltenen Theorieen in keiner Weise in Widerspruch stehen mit der Philosophie Gabirol's. Gerade das siebente Capitel, in welchem die Beweise dafür enthalten sind, dass die Seele aus Materie und Form besteht, hat uns aber eine positive Beziehung des Buches über die Seele zur Philosophie Gabirol's mit einiger Deutlichkeit gezeigt.

---

[1]) Vgl. die von Munk p. 171 angeführten Parallelen, sowie Guttmann nach dem Register s. v. liber de anima

VITA.

Natus sum, Albertus Loewenthal 30. Junio 1868 in oppido Posnania patre Elia matre Henriette e gente Bruehl. Fide sum mosaica. Primis literarum elementis ab octavo inde aetatis anno usque ad decimum octavum in gymnasio illius oppidi Friderico-Guilelmo, quod nunc auspiciis viri doctissimi Noetel floret, imbutus maturitatis testimonio munitus a. 1886. mense Octob. civis factus sum almae academiae Berolinensis. Tum inter discipulos scholae rabbinicae receptus auspiciis clarissimi viri Dr. J. Hildesheimer literis rabbinicis instructus sum. Per tres annos magistris usus sum in alma universitate clarissimis viris Barth, Dilthey, Doering, Steinthal, Sachau, E. Schmidt, Zeller, in seminario rabbinico J. Hildesheimer, S. Cohn, Berliner, Hoffmann, Barth, H. Hildesheimer, quibus viris optime de me meritis summas ago gratias.

THESEN

I.

Das Buch „de unitate et uno," welches fälschlich Boëtius beigelegt wird, ist frühestens ein Produkt der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts.

II.

Bezüglich der Lebenszeit des jüdischen Philosophen und Dichters Salomo ibn Gabirol sind die Angaben des Moses ibn Esra (Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, Anhang I) vollkommen glaubwürdig.

